

Carl-Friedrich Geyer

Wahrheit und Absolutheit des Christentums – Geschichte und Utopie

»L'Évangile et L'Église« von Alfred F. Loisy
in Text und Kontext

Vandenhoeck & Ruprecht



Carl-Friedrich Geyer

Wahrheit und Absolutheit des Christentums – Geschichte und Utopie

„L'Évangile et l'Église“ von Alfred F. Loisy
in Text und Kontext

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN der gedruckten Ausgabe: 978-3-525-56006-8

ISBN der elektronischen Ausgabe: 978-3-647-56006-9

© 2010, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Oakville, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.

Druck- und Bindung: ☉ Hubert & Co, Göttingen.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Nicht wahr, ich schweige, und das seit
langer Zeit, und mich musst du ja
nicht fürchten! (*Jesaja 57,11b*).

Es soll euch zuerst um Gottes Reich
und Gottes Gerechtigkeit gehen, dann
wird euch das Übrige alles dazugege-
ben. (*Mt 6,33*).

Kommt dann ein Messias
Tanzt er auf dem Wasser
Ein Gespenst er
Ein Betrüger
Aufgeflogen
Dann kommt der Gläubige
Er springt in das Wasser
Rettende Hand
Bleibt aus er muss
Ertrinken
Ich lass' mich auf nichts mehr ein
Eine Frage taucht mir auf
Was bleibt sonst noch
Denken denk' ich
Vorläufig.
(*Ton Veerkamp, Epilog zu Mt 14,25 – 33*)

Inhalt

I.	Teil: Wahrheit des Evangeliums – Wahrheit der Kirche – Loisy im Kontext	9
	1. Einleitung: Der ambivalente Charakter Alfred Loisy und seiner Schrift	9
	2. Biographisch-werkbezogene Annäherung	15
	3. L'Évangile et l'Église – ‚Das Reich Gottes in Palästina, Frankreich und anderswo‘	30
	a) Das Reich	30
	b) Der Sohn	41
	c) Die Kirche	48
	4. Von der <i>idealtypischen</i> zur <i>absoluten</i> Religion	60
	5. Abschiede und Ausblicke – ein möglicher Begriff des Christentums für das 21. Jahrhundert	84
II.	Teil: Alfred Firmin Loisy, Evangelium und Kirche	97
	1. Einleitung	97
	2. Die Evangelischen Quellen	107
	3. Das Reich Gottes	121
	4. Der Sohn Gottes	136
	5. Die Kirche	158
	6. Das christliche Dogma	176
	7. Der katholische Kultus	196
	8. Schluss	219
III.	Teil: Anhang	220
	Bibliographie	220

I. Teil: Wahrheit des Evangeliums – Wahrheit der Kirche – Loisy im Kontext

1. Einleitung: Der ambivalente Charakter Alfred Loisys und seiner Schrift

Gegen Ende des Jahres 2008 sorgte die Uraufführung der zwölf ‚Episoden‘ des Großprojektes „Die Apokalypse“ von *G. Mordillat* und *J. Prieur*¹ in verschiedenen Kinos in den Großstädten Frankreichs ebenso wie die nachfolgende Sendung im deutsch-französischen Kulturkanal ARTE überall für Aufsehen, Erstaunen und ein großes Lob, letzteres nicht zuletzt deshalb, weil Beobachter dem Wissenschaftsfernsehen hier wohl ganz neue Möglichkeiten eröffnet sahen.² Was hat dieses Medienereignis, so darf man wohl fragen, mit Alfred Loisy zu tun, jenem französischen Theologen an der Schwelle zum 20. Jahrhundert, der vielen als der Vater und Stichwortgeber des theologischen Modernismus gilt?³

Die zwölf Episoden zur Geschichte der frühen Kirche sowie der sukzessiven Überwindung der apokalyptisch konturierten Naherwartung der Wiederkunft Christi, eine wissenschaftlich-eigenwillige Rekonstruktion des vier Jahrhunderte dauernden Weges vom Evangelium zur Kirche, wie sie in ihrem Projekt Mordillat und Prieur hier präsentierten, setzen sich mosaikartig aus den Stellungnahmen von fünfzig Wissenschaftlern zusammen, die aus unterschiedlicher Perspektive und auf dem Hintergrund nicht immer identischer Forschungsansätze sowie ihrer Herkunft aus den verschiedensten Ländern und Kontinenten sich jeweils gegen Schluss ihrer Ausführungen zwei gleichen Fragen (ungeachtet ihrer sonstigen Stellungnahmen und Kommentare) zu stellen hatten; die erste bestand in der Aufforderung zu einem Kurzkom-

1 Vgl. Archipel 33–ARTE-France, gesendet über ARTE im Advent 2008. Schon früher haben die beiden Regisseure sich intensiv mit Loisy beschäftigt. Vgl.: Prieur, Jérôme/Mordillat, Gérard (Hg.): Alfred Loisy: L'Église et l'Évangile. Autour d'un petit livre. Jesus et la tradition évangélique, Lyon (Decitre) 2001.

2 Hier, so heißt es z. B. in der Zeitschrift „Christ in der Gegenwart“ (49[2008]556), ist „Wissenschafts- und Geschichtsfernsehen auf hohem Niveau gelungen. Der Zuschauer erlebt, wie Thesen aufgestellt und begründet werden, wie andere ihnen widersprechen und sie sich weiterentwickeln lassen. Die historisch-kritische Bibelwissenschaft stellt keine unumstößlichen Fakten auf, sondern ist immer im Fluss, wird von Erkenntnissen anderer Methoden und Wissenschaften bereichert, ergänzt, korrigiert. [...] Die Sendung ist eine Offenbarung des Fernsehens“.

3 Vgl. u. a.: Heiler, Friedrich: Der Vater des theologischen Modernismus: Alfred Loisy, München 1947.

mentar zu Apk 22,18–20⁴, die zweite bat um eine persönliche Stellungnahme zu Loisy's berühmter, ihn darin aber auf eine einzige schlagwortartige Fragestellung reduzierender These, nach der Jesus das Reich Gottes verkündet habe, gekommen aber sei die Kirche...⁵. Der Umstand, dass nur die Stellungnahme eines einzigen der befragten fünfzig Wissenschaftler Aufnahme in das Filmprojekt selbst fand, legt den Schluss nahe, dass die einzelnen Antworten sich alle mehr oder weniger gleich, nämlich zustimmend äußerten. Natürlich hat die Kirche die Warnung aus Apk 22,18–20 nicht ernst genommen oder sich gar zu eigen gemacht, ja sie verdankt ihre sukzessive Gestaltwerdung eher der Missachtung dieser Warnung, und selbstverständlich waren auch sämtliche befragten Wissenschaftler der Überzeugung, dass Loisy mit seinem viel zitierten Diktum, überliefert und allgemein in wiederholender Weise immer wieder kolportiert als Verdikt über die real existierenden Christentümer in Gestalt der unterschiedlichen ‚Kirchen‘, recht habe, sei doch bereits der Begriff „Kirche“ etwas, unter dem der historische Jesus sich überhaupt nichts hätte vorstellen können. Das ist natürlich richtig, sagt aber noch nichts darüber aus, was Loisy wohl zuletzt dazu inspiriert haben mag, diese These in den Mittelpunkt seines ursprünglich apologetisch gedachten Werks zu stellen.

Seit dem ersten Erscheinen von „Evangelium und Kirche“ im Jahre 1902 gilt dieser immer wieder gerne und oft auch mit Häme zitierte Ausspruch vorwiegend als kirchenkritisch motivierter Ausdruck einer Enttäuschung, wenn nicht sogar als Einspruch gegen die Wahrheit der Evangelien und das, was sie verkündigt haben. Die Kirche als solche ist demnach der Gestalt gewordene Ausdruck einer *pia fraus*, der fromm-betrügerischen *camouflage* und Verbrämung einer Hoffnung, die getrogen hat (wenn sie nicht gar in betrügerischer Absicht formuliert wurde). Aus solcher Perspektive, so darf man vermuten, haben die fünfzig genannten Wissenschaftler, ich selber habe zu ihnen gehört, sich Loisy's Diktum zwar nicht zu eigen gemacht; aber die Kirche ist doch nach alledem sicherlich wohl die eher schlechte Substitution jener Erklärungsnot, in die das Ausbleiben der unmittelbar erwarteten Wiederkunft Christi die frühen Gemeinden führte. Die Kirche ist in dieser Lesart darüber hinaus das Resultat einer Realitätsverweigerung der frühen Anhänger Jesu und – verselbständigt und auf Dauer gestellt – eine schlichte Ersatzlösung, gerade dann, wenn es bei Loisy weiter heißt, die Kirche sei das fortgesetzte Evangelium, weshalb die nachfolgende historisch rekonstruierbare Geschichte des Christentums der ursprünglichen Verkündigung des Evangeliums weder äußerlich noch fremd sei.

Wenn die am Apokalypse-Projekt beteiligten Wissenschaftler dem Diktum Loisy's zustimmten, kann das seinen Grund aber auch in der offensichtlichen

4 „Ich erkläre jedem, der die prophetische Rede dieses Buches hört: Wer dieser Botschaft etwas hinzufügt, dem wird Gott die Plagen zufügen, die in diesem Buch beschrieben sind.“ (Apk 22,18)

5 Vgl. weiter unten 169.

Ambivalenz dieses zum geflügelten Wort gewordenen Satzes haben, denn aus der These Loisy's lässt sich ja auch eine Kontinuität zwischen der Verkündigung Jesu und der Existenz der Kirche folgern, wobei die Kirche dann jene Geschichte fortschreibe, die in den Erzählungen der Evangelien ihren Anfang genommen hat. Die Behauptung, Loisy habe mit seinem Satz recht, kann daher auch bedeuten, zuzugestehen, die Kirche in ihrer real-geschichtlichen Gestalt sei das fortgesetzte Evangelium und die Entwicklung der christlichen Kirche durch die Jahrhunderte hindurch (selbst noch in der historisch bedingten Ausprägung der unterschiedlichen, einander das ‚Kirche-Sein‘ absprechenden Konfessionen) müsse dem Evangelium, in welcher Weise auch immer, entsprechen.

Zur Hundertjahrfeier von Adolf von Harnacks „Wesen des Christentums“, dem vor diesem Jubiläum schon eine Vielzahl von Neuauflagen seiner Thesen, eingeleitet von prominenten Wortführern der Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts wie etwa von Rudolf Bultmann, vorangingen, ist der Blick erneut auf das seinem Umfang nach eher kleine Werk eines großen Theologen gerichtet worden, das im Rückblick diesen mehr zum Klassiker zu machen geeignet scheint als seine großen, eher der Spezialforschung zugehörigen Werke wie etwa das monumentale „Lehrbuch der Dogmengeschichte“. Seine Thesen und Hypothesen sind zwar durch eine Vielzahl von Einzeluntersuchungen sowohl präzisiert wie relativiert worden, haben der Bedeutung des Autors aber keinerlei Abbruch getan. So hat dieses Werk über das „Wesen des Christentums“ dem Autor den Ruf des Einmaligen verliehen, garniert mit dem Titel eines „Kirchenvaters des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts“. Der einzige wirklich originelle, den Kern der Thesen Harnacks frontal treffende und wissenschaftlich weiterführende Einspruch gegen dieses Werk ist der ebenfalls dem Umfang nach kleine, aber für Wissenschaft und Kirche ebenso bedeutende Text Loisy's, von dem in den darauf folgenden Diskussionen bis heute wenig mehr als nur ein Schlagwort blieb, auch dies zumeist missverstanden oder fehlinterpretiert: *protestantischerseits*, weil man seine einer strengen inneren Logik folgenden Argumente nicht glaubte ernst nehmen zu müssen, und *katholischerseits*, weil man die Phase des Kampfes um den theologischen Modernismus, der inzwischen gerne schamvoll verschwiegen oder aber aus heutiger Sicht in unbefangener Weise als kaum noch nachvollziehbar apostrophiert wird, ganz sicher gerne vergessen hätte. Es ist daher, nicht nur im Sinne eines Konkurrenzunternehmens zu dem bedeutenden Versuch Harnacks über das „Wesen des Christentums“ und zu dessen Jahrhundertfeier, nicht nur gerecht, sondern auch theologisch notwendig, seinen Gegenspieler in einer vergleichbaren Weise erneut ans Licht zu rücken, sind doch die Fragen, die beide in gleicher Weise umtrieben und in der hier zu dokumentierenden Kontroverse gleichsam ‚auf den Punkt gebracht‘ scheinen, keinesfalls erledigte Vergangenheit und als solche eine Art ‚Beute‘ für eine interesselose, also dem eigenen Bekunden nach ‚objektive‘ Beschäftigung seitens der Kirchen- und Theologiegeschichtsschreibung. Die Thesen Loisy's

erneut auf die theologische Tagesordnung zu setzen ist also, von allen möglichen kontroversen Weiterungen abgesehen, schon allein deshalb ein Akt historischer Gerechtigkeit.

Ein vielsagendes Beispiel für die Doppeldeutigkeit dieser frühen Programmschrift, denn als solche mag man „Evangelium und Kirche“ wohl auch lesen, steht gleich am Beginn der Rezeption dieses Textes: Der Patriarch und Kardinal von Venedig, der spätere *Papst Pius X.*, der Feind des so genannten Modernismus und unversöhnliche Gegner Loisy's, hatte die Schrift zunächst mit einem großen Lob bedacht, nämlich mit der Bemerkung, dies sei ein theologisches Buch, das wenigstens nicht langweile.⁶ Ambivalent ist der Text selbst, sofern sich hier dem oberflächlichen Beobachter⁷ etwas darbieten mag, das als ein durch und durch fromm-apologetischer Traktat erscheinen könnte, obwohl er der historisch-kritischen Methode, die bereits Kant am Horizont heraufziehen sah,⁸ ungleich stärker verpflichtet ist als das Konstrukt Harnacks, das vor dem Hintergrund eines doch wohl eher zeit- und geschichtslosen Individualismus entfaltet wird.

Die Ablehnung der Schrift Loisy's im Zusammenhang der antimodernistischen Programmatiken zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat ihre Wurzel auch in einer weiteren Doppelbödigkeit, nämlich in einem schwerlich auflösbaren hermeneutischen Zirkel, der die Aporien, die sich später aus den verschiedenartigen Überlegungen zum Status des Christentums als ‚absoluter Religion‘, vor allem im Anschluss an Ernst Troeltsch, ergeben, ekklesiologisch vorwegnimmt: Das Interesse gilt dem Erweis einer zwingenden Kontinuität zwischen der neutestamentlich überlieferten Reich-Gottes-Verkündigung des Jesus der Evangelien und der nachfolgenden, historisch sich entfaltenden kirchlichen Institutionalisierung dieser Verkündigung in einem Gebilde, das weder das Reich Gottes im Sinne der neutestamentlichen Verkündigung noch eine beliebige Religion neben anderen historisch kontingenten Religionen sein will und gleichzeitig der einzige Modus ist, in dem das Reich Gottes innerweltlich präsent ist. Für diese nicht-präsente Präsenz und präsente Nicht-

6 Von Loisy selbst in den „Mémoires ...“ II, 259 (vgl. 53, Anm. 42) zitiert.

7 Als ein solcher muss der spätere Erfinder des Antimodernisteneids und anderer reaktionärer ‚Folterwerkzeuge‘ wohl bezeichnet werden.

8 In einem Brief an Hamann über Herders „Älteste Urkunde“ bemerkte Kant unter anderem: „Wenn eine Religion einmal so gestellet ist, dass kritische Kenntnis alter Sprachen, philologische und antiquarische Gelehrsamkeit die Grundveste ausmacht, auf die sie durch alle Zeitalter und in allen Völkern erbaut sein muss, so schleppt der, welcher im Griechischen, Hebräischen, Syrischen, Arabischen usw., ingleichen in den Archiven des Altertums am besten bewandert ist, alle Orthodoxen, sie mögen so sauer sehen als sie sehen wollen, als Kinder wohin er will; sie dürfen nicht muchsen, denn sie können in dem, was nach ihrem eigenen Geständnisse die Beweiskraft bey sich führt, sich mit ihm nicht messen.“ Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften, Berlin 1900, Band X, 153. Troeltsch zitiert diese Textpassage bezeichnenderweise im Vorwort zur 2. Auflage seiner Absolutheitsschrift, die er damit als Frucht der historisch-kritischen Methode ausweist.

Präsenz⁹ gibt es sodann den einen, religionsgeschichtlich einmaligen Begriff der Kirche, der von dem gesellschaftlichen beziehungsweise in Gemeinschaft gründenden oder auf Gemeinschaft verwiesenen Moment nicht zu trennen ist. Dieses Moment beinhaltet etwas grundsätzlich anderes als das Individuum Harnacks, das aus allen geschichtlich-gesellschaftlichen Bezügen herausgelöst als eine Art platonische Idee erscheint, auch wenn Harnack beabsichtigt hat, eine strenge Trennungslinie zwischen Christentum und Platonismus zu ziehen. Das „Reich Gottes“ ist aus diesem Grunde auch keine ernsthaft auf ein so genanntes „Wesen“ des Christentums bezogene Größe, denn die Vorstellung von einem „Reiche“ schließt naturgemäß jeden Heilsindividualismus aus.

Die Anfangsambivalenz von „Evangelium und Kirche“ besteht darin, dass sie als historisch-kritisch fundierte Apologie der Kirche durchgängig auf wohl gelungene Weise den Erweis ihrer Absolutheit im Sinne historischer Alternativlosigkeit erbringt, sofern deren Existenz zwingend ist und trotz aller Relativität der historischen Prozesse, die ja nicht in Abrede gestellt wird, nicht relativiert werden kann. Umgekehrt kann die Kirche diesen einzig zwingenden Beitrag zu ihrer Plausibilisierung aufgrund der von ihr behaupteten historischen wie dogmatischen Notwendigkeit nicht akzeptieren, weil eine solche Absolutheit als historisch erwiesene gerade historisch-zufällig, also kontingent ist, und daher nicht absolut und aus eben diesem Grunde auch nicht der geforderte Beweis sein darf: Im glücklich geführten Beweisgang zerrinnt damit das so erfolgreich Bewiesene aufgrund der Prämissen dieses alternativlosen Beweisgangs zum bloß Behaupteten, Unbeweisbaren. Was in den Augen des historisch-kritischen Theologen als ein Beweis erscheint, wie er sich zwingender wohl nicht formulieren lässt, kann in den Augen der Vertreter jener Institution, deren historische und dogmatische Notwendigkeit ja gerade behauptet wird, schon deshalb kein Beweis sein, weil die Prämissen solcher Argumentation die Möglichkeit eines Beweises überhaupt in Frage stellen.¹⁰

Nimmt jemand einen absoluten Anspruch ernst und versucht, ihn dadurch als berechtigt und zwingend auszuweisen, indem er historisch nachvollziehbare und verifizierbare Gründe, die von sich aus nur kontingent sein können, anführt, und sodann, wenn ein solcher Anspruch unter Zuhilfenahme umstrittener hermeneutischer Umwege, einer „une risque-tout“, wie problematisch auch immer einlöst, erstaunt es nicht, wenn eine auf solchem Wege

9 Beispielsweise unter der Formel von der Kirche als der ‚Leerstelle des Reiches Gottes, wie es verkündigt wurde und als Geschichtsmacht ausgeblieben ist‘.

10 Im einzelnen bedeutet dies, dass aus einem im Bereich des Endlichen, Zeitlichen, Relativen zwingend verlaufenden Prozess hin zu der alternativlosen historischen Gestalt ‚Kirche‘ gerade nicht deren Absolutheit folgen kann, da die Idee einer Absolutheit mit den Gestalten des Endlichen, Zeitlichen und Relativen unvereinbar ist. Ein Absolutes, das sich zum Erweis seiner Absolutheit auf das Relative stützen muss, kann von der eigenen Definition her kein Absolutes sein. Ein solcher Beweis, so plausibel er historisch-kritisch sein mag, ist dogmatisch-absolutistisch die unbedingte Negation jedweder Beweismöglichkeit und dementsprechend immer schon ein Angriff auf das in seiner Absolutheit jeweils zu Begründende.

demonstrierte Absolutheit ihrerseits nicht nur Bedenken gegenüber dieser Begründungsstrategie formuliert und sie dann folgerichtig zurückweist. Die Zentriertheit von ‚absolut‘ und ‚relativ‘ in dieser ihrerseits Absolutheit einfordernden Konzeption lässt ungeachtet der Eleganz und Hintergründigkeit des so konzipierten ‚Beweises‘ keine andere Möglichkeit zu. Dies nicht erkannt zu haben, ist sicher einer der späteren in der Sache begründeten Anhaltspunkte für das Scheitern der von Loisy in Angriff genommenen Apologie der katholischen Kirche. Nichts anderes versucht ja „Evangelium und Kirche“ und macht es zu einem nach wie vor beeindruckenden Text.

Die Größe wie die Tragik Loisys haben deshalb einen ihrer Gründe in diesem Ineinander von Faktizität einerseits und Unmöglichkeit eines Beweisgangs für die historische, ihrem Selbstverständnis nach jedoch transzendente Größe „Kirche“ andererseits. Sein Untenehmen erinnern den geistes- und ideengeschichtlich Kundigen an *G. E. Lessings* Wort von dem „garstig breiten Graben“ zwischen faktischer Entwicklung ohne transzendente resp. vernunft- oder gar gottgeleitete Absicht und übervernünftiger, wenn nicht offenbarungsgestützter und supranaturalistischer Absicht, wobei das, was Lessing eher formelhaft andeutet, bei Loisy sowohl exegetisch-historisch wie wirkungsgeschichtlich und entwicklungslogisch vervollständigt wird.

Am Beginn des 20. Jahrhunderts bricht eine Fragestellung auf, welche die ursprüngliche religiöse Überlieferung zu allen Zeiten begleitet hat und auch den philosophischen Rekurs auf eine wie immer geartete Gottesrede angesichts der unaufhebbaren Erfahrungen von Immanenz und Transzendenzunmöglichkeit in Moderne und Postmoderne bestimmt. Es geht um die Erfahrungen, die das geheime Motiv der Kritik an den Thesen Harnacks verraten und in konsequenter Weise dahin führen, den kulturprotestantischen Individualismus nach gründlicher Kritik zu verwerfen. Die Bedenken angesichts der dogmatischen Absolutismen schließlich, die Loisys Rehabilitierung der Kirche als historischem Substitut der ursprünglichen Reich-Gottes-Verkündigung leiten, verweisen auf ein „Wesen“ von Offenbarung, Christentum und Kirche, das etwas von dem zum Ausdruck bringt, das zwar darauf wartet, inhaltlich gefüllt zu werden, die erwarteten Inhalte aber nur als die historische Projektion eigener Interessen fassen kann.

In der biblischen Überlieferung finden wir immer wieder und mit gesteigerter Intensität die Klage über ein Ferne-Sein Gottes, über seine absolute Ferne, die aber im Grunde nur sein „Wesen“ ausdrücklich macht. Auch dieses „Wesen“ harrt freilich trotz allem ‚Fehl‘ der inhaltlichen Bestimmung. Fällt diese, wie der „frühe“ Loisy glaubte und der „späte“ vehement bestritt, der Kirche zu? Die Kirche ist, wie die zentrale These von „Evangelium und Kirche“ glauben machen will, das „Statt-Dessen“ eines vorerst noch verborgenen, also ausgebliebenen, seiner Verwirklichung erst noch harrenden „Reiches Gottes“, dem Loisys Kirchen- und Christentumsbegriff nachspüren will. Man darf hier schon fragen, wieweit er diesem Grenzbegriff religiöser Erwartung nahe ge-

kommen ist, und inwiefern er ihn unter Umständen verfehlt hat. In zufriedenstellender Eindeutigkeit und zudem unter dem Wohlgefallen der Repräsentanten der Kirche als ideen- wie realpolitischer Macht lassen sich diese Fragen, die ja über Loisy's Versuch hinaus kontrovers diskutiert worden sind, sicherlich nicht beantworten.

2. Biographisch-werkbezogene Annäherung

Wollte man im Blick auf Loisy von Vorentscheidungen, gar von Prägungen sprechen, die den späteren Werdegang bestimmt haben, sei es durch Herkunft und Sozialisation, sei es aufgrund von Weichenstellungen in der frühen akademischen Ausbildung, dann war Loisy, der als „Vater des Modernismus“ in die Geschichte eingegangen ist, zu diesem ‚Ehrentitel‘ – oder sollte man besser sagen: zu diesem Verdikt über eine großartige und bis heutige immer wieder gewürdigte wissenschaftliche Lebensleistung – alles andere als prädestiniert. Das gilt bereits in Bezug auf Begriff und Sache des Modernismus selbst, ein von außen oktroyierter Kampfbegriff und all jenen aufgezwungen, die ein sich ‚antimodern‘ verstehendes und rückwärts gewandtes Kirchenregiment glaubte verurteilen zu müssen, weil diese, überzeugt von der Friktionsfreiheit von Christentum und Kultur, ihre theologische Arbeit nach eigenem Dafürhalten auf dem Feld einer zeitgemäßen Apologetik zu entfalten suchten. Anders als es der Mainstream der heutigen Theologenschaft glauben machen möchte, sind die Konflikte, die zwischen dem päpstlichen Lehramt und jenen Theologen, die an der Wende vom 19. zum Jahrhundert als ‚modern‘ galten – an ihrer Spitze Loisy –, in der postkonziliaren katholischen Theologie und Kirche keinesfalls überwunden, wohingegen eine protestantische und auf weite Strecken hin neoliberale Theologie, die immer noch einseitig auf die Kontroverse zwischen Loisy und Harnack und ihre konträre Sicht vom Kern („Wesen“) des Christentums fixiert ist, noch nicht einmal ahnt, welches Konfliktpotential hier wirklich verborgen liegt, ebenso, welche Möglichkeiten sich hier dartun, die Frage nach der Zukunftsfähigkeit des Christentums diskursiv erneut auf die Tagesordnung zu bringen. Dazu wird im folgenden das ein oder andere nachzutragen sein.

Loisy's Herkunft aus dem bäuerlich-ländlichen, an den vorrevolutionären Vorstellungen von Religion und Kirche beherrschten Katholizismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts lässt ebenso wie seine anfängliche theologische Ausbildung im Priesterseminar von Chalons-sur-Marne seine spätere theologische Entwicklung kaum vermuten, auch wenn innerhalb der französischen Theologie der Zeit immer stärkere Zweifel an dieser traditionellen Gestalt von Theologie und Kirche laut wurden, dies vor allem motiviert durch die Fortschritte der protestantischen Exegese, deren schrittweise Rezeption unaufhaltsam war.

Bis zu diesem Zeitpunkt, an dem Loisy bekannt werden und sein eigenes Forschungsprogramm in der Auseinandersetzung mit solchen Vorgaben entwickeln konnte, war es für den am 28. Februar 1857 in Ambrières/Marne geborenen und am 26. Juni 1879 in Chalôns-sur-Marne zum Priester¹ geweihten nachmaligen ‚Modernisten‘ ein durchaus weiter Weg. 1874 bis 1879 studierte er am Grand Séminaire von Chalôns, wo er mit der gängigen scholastischen Theologie bekannt wurde; dazwischen fällt 1878/79 ein kurzer Aufenthalt am Institut Catholique in Paris, eine Gelegenheit, die sich nur sehr begabten jungen Theologen bot. Was sich dort anbahnte, konnte er nach einer kurzen Tätigkeit als Landpfarrer fortsetzen und machte, unterstützt von Louis Duchêne, 1881 das Baccalaureatsexamen, um sodann bis 1899 Hebräisch zu lehren. Gleichzeitig studierte er Assyriologie und wurde während dieser Zeit am Collège de France mit É. Renan und über ihn mit der modernen Bibelwissenschaft bekannt. Seine Dissertation² aus dem Jahre 1884 wurde abgelehnt; schon in ihr deuten sich Schwerpunkte der späteren Interessen, vor allem hinsichtlich des Offenbarungsverständnisses im Blick auf die kanonischen christlichen Schriften an. Um den Lehrstuhl für Bibelwissenschaft am Institut Catholique zu erlangen, arbeitete er seine 1889/90 gehaltenen Vorlesungen über die Geschichte des alttestamentarischen Kanons zu einer erneuten Dissertation aus, mit der er 1890 promoviert wurde. Bis 1893 hatte Loisy diesen Lehrstuhl inne; seines Lehramtes wurde er deswegen enthoben, weil er die traditionelle, die sogenannte ‚exklusive‘ Inspirationslehre bestritten und damit die absolute Irrtumslosigkeit der Bibel in Frage gestellt hatte. Die Konsequenz war ein beruflicher Abstieg. Die nachfolgenden Jahre bis 1899 sehen ihn als Religionslehrer an einem von Dominikanerinnen geleiteten Mädchenpensionat in Neuilly, wobei er gleichzeitig (bis 1904) Vorlesungen an der École pratique des Hautes Études des Sorbonnes hielt. Während dieser Zeit veröffentlichte Loisy unentwegt, zumeist unter Pseudonymen (zum Beispiel: ‚Alfred Firmin‘, ‚Isidore Despres‘, ‚Jean Delarochnessé‘). Diese Texte verarbeiteten das Neue, das inzwischen auch in der französischen Bibelwissenschaft zum Aufbruch gefunden hatte, und lassen bereits die spätere eigenständige Position des Autors erkennen, die in „L'Évangile et l'Église“ entwickelt wird. Diese Texte sind keine bloßen theologischen ‚Vorstudien‘. Sie bereiten jenen genuinen Wahrheitsbegriff vor, der für den nachmaligen ‚Modernisten‘ charakteristisch bleiben sollte. Dabei geht es ihm weniger um exegetische Details (in die sich schon die damalige kritische Bibelwissenschaft zu verlieren drohte); sein Ziel ist ein Verständnis von Wahrheit – wohl damals sicherlich auch in emphatischem Sinne – , das ein für allemal die christliche

1 Loisy hat sich zeitlebens, ungeachtet seiner weiteren Entwicklung, die über die Kirche hinaus geführt hat, stets als römisch-katholischer Priester verstanden, wie noch die Grabinschrift des am 1. Juni 1940 Verstorbenen belegen mag. Dort heißt es: *Alfred Loisy Prêtre Retiré du ministère de l'enseignement Professor au Collège de France. Tuam in votis tenuit voluntatem.*

2 „De divina Scripturarum inspiratione quid senserit auctores sacri et scriptores antiquissimi“.

Überlieferung, also vor allem die Texte der Evangelien, und die modernen Wissenschaften, die neu sich formierenden ‚Geisteswissenschaften‘, in ein friktionsfreies Verhältnis setzen sollte. Diese Arbeiten lassen ein Wissenschaftsverständnis, bezogen auf die Quellen der christlichen Überlieferung, ahnen, wie es sich mit dem Begriff des sogenannten „ideographischen Verfahrens“ verbindet, das die zeitgleiche Wissenschaftsphilosophie, vor allem des Neukantianismus (W. Windelband und H. Rickert³) entwickeln sollte. Hier wird „Wahrheit“ nicht als etwas verstanden, von dem sich sagen ließe, es könne syllogistisch erschlossen werden, um dann ein für allemal in Lehrsätzen, theologisch gesprochen in Dogmen, losgelöst von allen historischen Vorgegebenheiten, fixiert zu werden. Jede Wahrheit, die sich auf dem Wege der Kritik erkennen lässt, kann keine auf Ewigkeit hin feststehende Größe sein, weil sie in den Vergleich gezwungen ist, also immer einen früheren mit einem späteren Zustand dessen, was gegeneinander steht, aber doch miteinander zu vermitteln ist, in ein entsprechendes Verhältnis setzt. Es mag durchaus sein, dass sich feststellen lässt, was die bezeichnete ‚Wirklichkeit‘ jeweils ‚gewesen‘ ist, hier näherhin das, was sich aus den Evangelien als historische ‚Faktizität‘ herauspräparieren lässt, aber diese primäre Bedeutung sagt noch nichts über die weitere Entwicklung aus. Ihre eigene, unabgeschlossene Wahrheit wirkt freilich auf die ursprüngliche Wahrheit, auf das faktisch-historisch Gegebene, ein und modifiziert beide. Auf diese Weise werden in der zeitlichen Abfolge, der Geschichte der Rezeption des ursprünglich Gegebenen und zeitlich Vermittelten neue ‚Wirklichkeiten von Wahrheit‘ generiert. Gegenüber einem weit verbreiteten Missverständnis gegenüber der historisch-kritischen Methode ist es die Aufgabe einer vollständigen Kritik, den ursprünglichen wie den je in der Rezeption sich verändernden Zustand des Objekts der Auseinandersetzung in den Blick zu nehmen; die rechte Kritik ist also immer eine Kritik, die Verhältnisbestimmungen vornimmt. Die Zuordnung von Evangelium und Kirche, die Loisy auf dem Hintergrund dieser hermeneutischen Überlegungen vornimmt, ist keineswegs zufällig, sie eröffnet ein Feld der Untersuchung, das nicht etwa ‚nur‘ neben anderen auch möglich ist, sondern erst jenen radikalen Zugriff darstellt, mit dem eine wirklich historisch-kritische Betrachtungsweise sich den Evangelien zuwendet. Das Verstehen des Ursprünglichen bleibt solange halbherzig, wie das Verständnis nicht an jener Geschichte festgemacht wird, nach deren Sinn und Bedeutung gefragt wird. Auch das zugrunde liegende historische Faktum erhält von hierher erst seine umfassende Bedeutung, welche die perspektivische Deutung übersteigt.

Die traditionelle Schriftauslegung von der Patristik bis zur Neuscholastik,

3 Repräsentativ, auch weil zeitgleich entstanden, sei hier genannt: Rickert, Heinrich: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, 2 Bände, Freiburg i.Br. 1896–1902. Siehe dazu auch: Rickert, Heinrich: Überlegungen zur Frage der historischen Begriffsbildung, in: Ders.: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Stuttgart 1986, 102–129.

die in den unterschiedlichen Fundamentalismen bis heute ihre Fortsetzung findet, wollte im Ausgang von fest vorgegebenen normativen Ansprüchen und unbefragt für historisch gehaltenen Quellen Bedeutungspotentiale erschließen, die diese Quellen auch für den gegenwärtigen Hörer wahr machen und diesen dann unter die unterstellten normativen Ansprüche stellen. Anders dagegen der kritisch-hermeneutische Zugriff: Er unterscheidet zwischen der als mehr oder weniger historisch gesichert wahrgenommenen ursprünglichen Tatsache und ihrer Geschichte, die es unter Zuhilfenahme eigener hermeneutischer Prinzipien aufeinander zu beziehen gilt, und zwar sowohl im Hinweis auf das Gewesensein des ursprünglichen Zeugnisses wie im Blick auf seine weitere Geschichte, die für die wissenschaftliche Betrachtung auseinander gehalten werden müssen, in ihrem faktischen Gegebensein aber gar nicht isoliert und exakt je für sich betrachtet werden können. Die kritische Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums wie des darauf sich gründenden Glaubens kann immer nur eine Erkenntnis sein, welche über eine Erhellung und Darstellung der Rückbezüglichkeit der weiteren Geltung die Grundlagen, die eine „Geltungsgeschichte“ ermöglicht haben, auf wissenschaftlich verantwortete Weise darstellt und diskutiert.

Bereits an dieser Stelle der Vorüberlegungen zu Loisy's Ansatz wird deutlich, dass sich aus dem bisher skizzierten eine Kernfrage der zeitgleichen neukantianischen Überlegungen zu einer ideographisch akzentuierten Hermeneutik herauskristallisiert, hinter der sich, wie wir heute wissen,⁴ der nicht auflösbare Problemüberhang jeder weiteren transzendentalphilosophischen Betrachtungsweise verbirgt.

Nun war Loisy gewiss kein Transzendentalphilosoph, auch wenn sich, vor allem in Bezug auf nachmalige Plausibilisierungsversuche der Kirche im Rückgriff auf ein so genanntes notwendiges ‚Lehramt‘ zeigen ließe, dass gerade seine Anleihen bei diesem philosophischen Paradigma bedeutende ekklesiologische Irrwege als vermeidbar erscheinen lassen und die Gestalt einer Kirche zumindest ‚im Vorschein‘ namhaft zu machen geeignet wären, die auf

4 Das Beispiel, das im Anschluss an Habermas' Transzendentalismus gerne zitiert wird, ist die Projektion der problematischen Zuordnung von Genese und Geltung der Ideen von rationaler Diskussion, Demokratie und Menschenrechten und ihrer Wurzeln in der europäischen Aufklärung, eine Herkunft, aus der offensichtlich keineswegs folge, dass sie auch nur für Europa Geltung beanspruchen dürften. Eine ‚umgrenzte‘ Genese muss, sollen aus ihr Geltungsansprüche abgeleitet werden, quasi ‚transhistorisch‘ betrachtet und das heißt ‚universalisiert‘ werden; es werden also die stillen (unterstellten, unausgesprochenen) Voraussetzungen explizit, unter denen Menschen überhaupt miteinander kommunizieren. Habermas hat in seinem Werk „Faktizität und Geltung“ (Frankfurt/Main 1992) abschließend zeigen wollen, dass jede Diskurstheorie implizit in einen Legitimationsdiskurs zu den Menschenrechten und zum demokratischen Rechtsstaat einmündet. – Findet sich hier ein Analogon zur historisch-kritischen Methode, wie Loisy sie handhabt? Dies müsste bedeuten, aus der isolierten Betrachtung der Evangelien des Neuen Testaments so etwas wie eine universale Theorie der Religion *genetisch* abzuleiten und *normativ* zu überhöhen – zweifellos Gesichtspunkte, die sich an der einen oder anderen Stelle im Werke Loisy's andeuten.

solche Um- und Irrwege gerne und mit Gewinn hätte verzichten können. Philosophisches hat ihn wohl offensichtlich eher am Rande und nur insoweit interessiert, als es ihm unmittelbar relevant für die theologische Forschungsarbeit erschien.⁵ Eine pauschale Kritik, die meint, ein Projekt, wie es in „L'Évangile et l'Église“ durchgeführt wurde, sei generell nicht möglich, verrät selber wenig Kenntnisse hinsichtlich der methodischen Probleme, die sich aus der Spannung von Genese und Geltung ergeben. In der nicht eben reichen Literatur über Loisy fehlt eine Wahrnehmung des geistigen Klimas und der in ihm virulent stets präsenten Fragestellungen, die das intellektuelle Leben an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert prägten. Um die Sprengkraft zu verstehen, die „Evangelium und Kirche“ entfalten sollte, bleibt daher ein Blick auf das intellektuelle und geistige Klima der Zeit unverzichtbar.⁶ Ihm tragen von Seiten Loisy in erster Linie jene Aufsätze Rechnung, die während seiner Zeit als Religionslehrer am Mädchenlyzeum in Neuilly zwischen 1893 und 1899 entstanden sind. Diese Tätigkeit wurde Loisy zugewiesen, nachdem er das Institut Catholique wegen des Vorwurfs verlassen musste, er bestreite die absolute Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift sowie die exklusive Inspirationslehre. Parallel zur Tätigkeit als Religionslehrer in Neuilly und noch zeitlich darüber hinaus bis 1904 lehrte er an der École pratique des Hautes Etudes des Sorbonnes. In die Zeit an der Sorbonne fällt auch das Erscheinen der ersten Auflage von „L'Évangile et l'Église“ 1902, die zu seiner namentlichen Exkommunikation führen sollte. Dieser gingen der Syllabus „Lamentabili sane exitus“ vom 4. Juli 1907 und die Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ vom 8. September 1907 voraus, die generell auf den ‚Modernismus‘ abzielten. In allgemeiner Weise wurde Loisy Exkommunikation am 18. November 1907 ausgesprochen; am 18. Januar 1908 wurde er zum „vitandus“ erklärt. Das inzwischen laizistische Frankreich ermöglichte es ihm ungeachtet dieser Verurteilungen, am 2. April 1909 auf den öffentlichen Lehrstuhl für Religionsgeschichte am Collège de France berufen zu werden.

Damit hatte der Kreis sich augenscheinlich geschlossen, denn die Texte, die

- 5 Die Literatur über Loisy verweist in diesem Zusammenhang gerne auf Maurice Blondel, so etwa: Hoffmann-Axthelm, Dieter: „L'Évangile et l'Église“, in: ZThK 65 (1968) 291 – 328, 315, der einer historisch-kritischen Betrachtungsweise generell bestreitet, hermeneutische Verfahren entwickeln zu können.
- 6 Für den Neukantianismus an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ist die Problematik von Genese und Geltung, abgesehen davon, dass sie hier zum ersten Male aufbricht, eine primär ethikbezogene Fragestellung, sofern ihr Interesse dem Status und der Verbindlichkeit von *Werten* gilt. Zunehmend treten dann auch ästhetische und gesellschaftliche Aspekte ins Blickfeld. Für die (hermeneutische) Philosophie entstand damit auch die Gefahr, sich auf eine bloße „Werte“-Philosophie zu reduzieren. Im Blick auf die Theologie könnte man von einer Fortsetzung und Verschärfung der Lessing'schen Formel vom „garstig breiten Graben ...“ sprechen, sofern es hier um die–nur hermeneutisch einzulösenden–Geltungsansprüche von als *historisch* unterstellten Fakten geht; die Frage nach Genese (oder, mit Habermas gesprochen: Faktizität) und Geltung, bleibt ein Dauerproblem kritischer Theologie, zu dem Loisy in „Evangelium und Kirche“ einen originellen Lösungsvorschlag zur Diskussion stellte.

zwischen 1896 und 1898 in Neuilly entstanden und erschienen waren, dienten zwar auch der Vorbereitung von „L'Évangile et l'Église“, sie sind in erster Linie aber Arbeiten zur Religionstheorie und ihrer Geschichte, ebenso, wie sie auch jene hermeneutischen Fragen diskutieren, von denen die Rede war. Erschienen sind diese Artikel unter dem Pseudonym „Firmin“. Sie fragen im einzelnen beispielsweise auch nach Vergleichsmöglichkeiten für unterschiedliche Religionstheorien, sie machen den Versuch einer Definition von Religion und Offenbarung, sprechen über den Zusammenhang von Offenbarung und Institution und analysieren die Geschichte der Religion Israels, letzteres Überlegungen, die unmittelbar an die theologisch-genetische Geschichte des Christentums heranführen, der sich „Evangelium und Kirche“ zuwenden wird. Noch vor Abfassung dieses Werkes fanden jene Materialien Eingang in eine Arbeit, an der Loisy in diesen Jahren ebenfalls arbeitete und, ohne sie jemals zu veröffentlichen, unter dem Titel: „La crise de la foi dans le temps présent. Essays d'histoire et de philosophie religieuses“ fertig stellte. In ihr wird in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit dem Entwicklungsgedanken Newmans die Theorie der Entwicklung des christlichen Glaubens konzipiert, die neben der historisch-kritischen Methode der modernen Exegese das Fundament von „Evangelium und Kirche“ bildet.⁷ Die Überlegungen Newmans können aber nur den Ausgangspunkt für viel weiter reichende Vorstellungen von einer Entwicklung des Christentums sein, überwiegt doch der kritische Einwand bei Newman noch zu sehr die theologische Spekulation gegenüber den Einsichten und Folgerungen des kritischen Historikers. An der Newman-Kritik ist vor allem der Vorwurf interessant, dieser orientiere sich zu einseitig an den Evangelien, der Geschichte des Christentums und der Dogmenentwicklung; dabei vernachlässige er die Religionsgeschichte als ‚Menschheitsprojekt‘. In diesem Begriff künden sich die späteren Distanzierungen von den ursprünglich in „Evangelium und Kirche“ entfalteten Absichten ebenso an wie die brüchige Brücke, die Loisy dann mit den ursprünglichen Intentionen wohl noch verbunden haben mag.

Damit stellt sich die Frage, wie Loisy, der ähnlich wie Newman argumentiert, diese Einseitigkeiten vermeidet und seinen eigenen kritischen Standpunkt begründet, der in dem Postulat gipfelt, der Entwicklungsgedanke sei nicht auf beliebig viele Gegebenheiten bzw. Objekte der Untersuchung hin auszudehnen, sondern als in sich selbst ruhend zu betrachten und von da aus so zu modifizieren, dass hinsichtlich ‚religiöser‘ Gegenstände der Untersuchung immer zwischen einem ‚tatsächlichen‘ und [einem] ‚theologischen‘ Moment, zwischen dem Moment des reinen Geschehens und Faktums in der Kirche, in dem sich der Glaube indirekt ausdrückt, und dem Moment seiner

7 Hier ist besonders zu nennen: Firmin, A., *Le Développement chrétien d'après le Cardinal Newman*, in: RCF 17(1908) 5–20. Es ist mehr als bezeichnend, dass dieser Artikel zugleich die auslösende Ursache für die Zensur seitens des Kardinals von Paris war, die dann weitere Publikationen in dieser Zeitschrift nicht mehr zuließ.

Interpretation und Verbindlichkeitserklärung in den Dogmen, die einen bestimmten Glauben zum Ausdruck bringen,⁸ unterschieden werden kann.

Im Blick auf die weiteren biographischen Daten Loisy's bleiben der Verzicht auf die Position in Neully nach längerer Krankheit im Jahre 1899 und die nachfolgende Konzentration auf die Lehrtätigkeit an der *École pratique de Sorbonne* zu nennen, die er völlig unabhängig von den kirchlichen Autoritäten ausüben konnte, auch dies insofern bemerkenswert, weil sich damit ein schleichender Bruch mit der Kirche andeutet, der faktisch unumkehrbar war, nimmt man die literarische Tätigkeit während dieser Zeit hinzu. In den sehr viel später verfassten Memoiren ist zwischen den Zeilen eine Art Bedauern über die endgültige Abkehr vom römisch-katholischen Denk- und Erfahrungshorizont auszumachen, das sich wohl schwer einordnen lässt,⁹ verdeutlicht durch den Umstand, dass die Berufung an die *École pratique* keineswegs einen akademischen Verzicht auf die Behandlung theologischer Themen bedeutet hat. Voll und ganz tritt die Begeisterung Loisy's für Fragestellungen, die nach wie vor die zentralen Themen der Theologie, insonderheit der Exegese betreffen, zu Tage, als die Vorlesungen Harnacks über das „Wesen des Christentums“ 1902 ins Französische übersetzt werden, zuerst im protestantischen Verlag *Fischbacher* in Paris. Allgemein galt diese Übersetzung als äußerst dürftig, so dass sich Loisy in seinem Gegenentwurf auf die deutsche Originalausgabe bezieht. Eine zufrieden stellende französische Übersetzung erschien erst anonym im Jahre 1907. Loisy's Antwort, das epochemachende Werk „L'Évangile et l'Église“, konnte aber auch deshalb kurzfristig publiziert werden, weil die wesentlichen Grundlagen mit seinem unpublizierten Text „Le crise de la foi dans le temps present. Essays d'histoire et de philosophie religieuses“ bereits vorlagen, wie es der Autor in seinen Memoiren verrät.¹⁰

Loisy hoffte, wie alle diesbezüglichen Äußerungen belegen, seine Schrift würde nicht primär als eine Verteidigung der Kirche gegen deren Relativierung durch Harnack verstanden werden, auch wenn eine erste unkritische Aufnahme durch einzelne kirchliche Amtsträger, etwa den nachmaligen Papst Pius X., dies erwarten ließ. Er dachte wohl eher an eine Ergänzung oder Korrektur der individualistischen Engführungen Harnacks, vor allem in Bezug auf die Darstellung der Geschichte der Alten Kirche. Loisy's Antwort auf Harnack verrät, wenn man bedenkt, dass sie zwischen Mai und August 1902 abgefasst wurde, die immensen Vorarbeiten; der Text konnte bereits im Oktober 1902 publiziert werden. Die zweite Auflage erschien ein Jahr später. Selbstverständlich darf in diesem Zusammenhang der Hinweis nicht fehlen,

8 Bader, Dietmar: Der Weg Loisy's zur Erforschung der christlichen Wahrheit, Freiburg i.Br. 1974, 68 (unter Berufung auf Poulat, Émile: Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste, Tournai 1962, 76).

9 Vgl. dazu: Mémoires pour servir à l'Histoire religieuse de notre Temps (Vol. I–III), Paris (Nourry) 1930, I, 212 ff.

10 Vgl. ebd., I, Kap. 16.

dass schon im Januar 1903 Kardinal F. Richard der Vergne¹¹ von Paris das Buch verurteilte. Es folgten scharfe Polemiken in konservativen Blättern, in deren Gefolge auch die übrigen französischen Bischöfe sich der Verurteilung anschlossen. Es ging dabei weniger um das Thema an sich, die Kontroverse mit Harnack, sondern, wie gerade die weitere innerkatholische Debatte zeigt, um Status und Relevanz der traditionellen Theologie überhaupt. Aus einer wissenschaftlich-theologischen Fragestellung jenseits konfessioneller Begrenztheiten entwickelte sich ein vor allem in der katholischen Theologie ausstragender Prinzipienstreit über die generelle Grundlegung der katholischen Theologie insgesamt, vor allem hinsichtlich ihres Wissenschaftsstatus zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Die Kritik von Kardinal Richard, der sich der offizielle Katholizismus bald anschloss, ist entsprechend eine Pauschalkritik, die sich nicht etwa Punkt für Punkt an den Thesen Loisy orientiert oder gar das Besondere des Anlasses von „Evangelium und Kirche“ in den Blick genommen hätte. Es ging um die Affirmation des ‚traditionellen Blicks‘, eines an überkommenen Schemata orientierten Verständnisses von Theologie, das von Loisy gleichsam ‚en passant‘ in Frage gestellt schien. Es galt seitens der Kirche, gegen sein Werk die „Grundannahmen der Tradition“ erneut ins Bewusstsein zu rufen, wie sie Abbé Gayrand¹² beschreiben sollte: „Christus, der zugleich Gott ist, hat die Kirche gegründet und damit alles das grundgelegt, was seither als ‚Christentum‘ bezeichnet wird, sollte dem aber nicht so sein, dann ist alles dies eine Erfindung [ein ‚Idol‘] des Hellenismus und seiner religiösen Vorstellungen und das Christentum nichts weiter als pure Idolatrie.“ Diese und vergleichbare Anklagen hoben weniger darauf ab, Loisy habe falschen Schlussfolgerungen das Wort geredet; seine offensichtlich richtigen Schlussfolgerungen mussten einfach deshalb falsch sein, weil sie mit den traditionellen dogmatischen Anschauungen nicht übereinstimmten, sind diese doch so unerschütterlich wahr, dass auch neue, ‚evidente‘ Forschungsergebnisse sie nicht in Frage stellen können. Wer so argumentiert, ist im Diskurs aber schon immer der Unterlegene, selbst wenn er über die administrativen Mittel verfügt, den Gegner zum Schweigen zu bringen. Man darf unterstellen, dass die apologetischen Interessen, wie sie eine aufmerksame Lektüre von „Evangelium und Kirche“ verrät, und die den Gegnern Loisy nicht verborgen geblieben sein konnte, bei diesen im Gegenzuge ein Gespür für die hermeneutischen Probleme und Vermittlungsschwierigkeiten weckten, die sich vor allem mit der These von der Unüberbietbarkeit der christlichen Religion als der fortwährenden Präsenz der evangelischen Verkündigung verbanden. In unserer Einleitung ist der fundamentale hermeneutische Zirkel

11 Kardinal Richard, vormals Bischof von Belley (1819–1908), wurde bereits 1875 Coadjutor des Erzbischofs von Paris, dessen Nachfolge er 1886 antrat. Er ist der letzte Repräsentant des französischen Katholizismus vor der Trennung von Kirche und Staat (der sog. Laïcité) von 1905. Seine Auseinandersetzung mit den ‚modernistischen‘ Theologen darf als die ‚letzte Schlacht‘ angesehen werden, die dieser Form des Traditionalismus zu schlagen vergönnt war.

12 In: L’Universe, zitiert nach Poulat, a.a.O., 127.

in Bezug auf die Einmaligkeit und Unüberbietbarkeit der Kirche bereits kurz angesprochen worden. Der Erweis ihrer Absolutheit lässt sich – so das Argument Loisy – nur historisch führen. Dies ist nicht irgendeine Geschichtsdeutung oder –theorie, sondern die Verbindung des Entwicklungsgedankens, wie er ihm vor allem aus den Gedanken Newmans¹³ entgegentrat, mit dem Begriff eines historischen Fortschreitens, der die Forderung solchen Fortschritts in den neutestamentlichen Texten selber wahrnehmen möchte. Daher sind nicht nur diese Texte selber historisch zufällig, was jeden Offenbarungsanspruch im traditionell-dogmatischen Sinne, wenn nicht relativiert, so doch mit einem veränderten Index versieht. Auch jenes Gebilde, dem Einmaligkeit und Unhintergebarkeit, also Absolutheit zugesprochen wird, die *Kirche*, ist von dieser veränderten Zuschreibung betroffen. Man darf darauf hinweisen, dass sich Loisy damit einem seit der Aufklärung, genauer mit G. E. Lessing, aufgebrochenen philosophisch-theologischen Problem stellt. Eine Lösung dieses Dauerproblems mag sich dann bei der ‚dialektischen‘ Verschränkung von Evangelium und Kirche, die ihrerseits den Fortschrittsgedanken über die Annahmen Newmans hinaus akzentuiert, herauskristallisieren.

Das historische Schlüsselwort, das ebenso im Hintergrund der Überlegungen Loisy wie der Einwände seiner Kritiker steht, ist, wie schon betont, Lessings Diktum von dem „garstigen breiten Graben“,¹⁴ der sich darin auftut, dass das Medium, durch das wir heute Kenntnis von dem haben, was theologisch „Offenbarungsgeschehen“ heißt, nämlich die Geschichte, zu einem Medium geworden ist, dass – wie Lessing weiter betont – eben diesem „alle Kraft benimmt“, daher also „dieser Beweis des Geistes und der Kraft weder Geist noch Kraft mehr hat, sondern zu menschlichen Zeugnissen von Geist und Kraft herabgesunken ist“.¹⁵ Lessing selbst hat diesen Konflikt in seiner Schrift „Über die Erziehung des Menschengeschlechts“, die heute aus vielen Gründen nicht mehr zu überzeugen vermag, dadurch aufzulösen versucht, dass er eine allgemeine Offenbarungsgeschichte unterstellte, welche die Gegenwart und Zukunft in ihrer Differenz wie in ihrer Einheit mit der christlichen Überlieferungsgeschichte aus sich selbst heraus verdeutlicht, so dass sich das Christentum in einer neuen, nicht mehr dogmatischen Gestalt als jene Größe erweist, die zu recht beansprucht, von der Vernunft her als die gegenwärtig allein verbindliche Weise von Religion zu gelten und anerkannt zu werden.

Es ist nicht bekannt, ob und inwieweit Loisy mit diesen Gedankengängen vertraut war. Jedenfalls ist, den veränderten zeitlichen Kontext vorausgesetzt,

13 Vgl. hier vor allem: Newman, John Henry, Cardinal: H.: An Essay on the Development of Christian Doctrine, London ¹⁵1909.

14 Lessing, Gotthod Ephraim: Gesammelte Werke, hg. von Rilla, Paul, Zehn Bände, Berlin 1954–58, 8, 14.

15 Ebd., 8, 36.

der zuletzt genannte Programmpunkt Lessings auch sein eigener. Sinngemäß finden sich bei Sören Kierkegaard, dem Loisy vielleicht näher stand, bei Hinweisen auf ein in Gedanken geführtes Gespräch mit Lessing in den „Philosophischen Brocken“¹⁶ vergleichbare Überlegungen, etwa die Loisy durchaus verwandte Frage nach einem geschichtlichen Ausgangspunkt für unser ewiges, aber dennoch je aktuelles Bewusstsein, und wie uns ein solcher mehr als nur historisch interessieren kann, zugespitzt in der Frage: Wie kann ich meine Seligkeit auf ein historisches Wissen gründen? Berücksichtigt man den zeitlichen Abstand zu Lessing wie zu Kierkegaard, dann eröffnet sich auf dem Hintergrund des Entwicklungsgedankens, wie er dann für die Theologie bedeutsam wurde,¹⁷ mit „Evangelium und Kirche“ die umfassendere Fragestellung: Wie kann unter den Bedingungen der modernen Wissenschaft und Gesellschaft, die der traditionelle antimodernistische Katholizismus entweder bekämpfte oder ignorierte, der Mensch so von einer geschichtlichen Auskunft betroffen und von einer geschichtlichen Tradition so angesprochen werden, dass er diesen Anspruch nicht als eine der Vernunft im Sinne von historischer Einsicht widersprechende Antwort auf seine Frage erfahren darf. Genau dies ist auch die Fragestellung Harnacks, der sich Loisy seinerseits und aus einem vergleichbaren Interesse heraus mit „Evangelium und Kirche“ stellte.

Diese hermeneutischen Probleme, die auch geschichtsphilosophische Probleme sind, wenn sie meist auch nicht als solche wahrgenommen werden, sind seit Hegel unabweisbar und geradezu ein ‚Kenn- und Merkzeichen‘ des ‚modernen‘ Bewusstseins; sie beanspruchten in der protestantischen Theologie schon lange vor den als ‚Modernisten‘ apostrophierten katholischen Theologen den Status einer „quaestio sui generis“. Loisy hat diese „quaestio“, das ist sein bleibendes Verdienst, aufgenommen und radikalisiert.

Selbstverständlich ist der Vorwurf des Modernismus nicht von ungefähr erhoben worden, und dies durchaus nicht so, als ginge es hier um Pressefreiheit, Demokratie oder Religionsfreiheit, wie die verschiedenen Verurteilungen dieser Errungenschaften durch die Päpste des 19. Jahrhunderts hätten nahe legen können. Der Vorwurf des ‚Modernismus‘ trifft auf theologische Vorstellungen, die zu den Grundannahmen und – Voraussetzungen dessen zählen, was ‚Moderne‘ meint und ihre „Fundamentalooption“ auszeichnet, nämlich das historische Bewusstsein. Dass es Loisy nicht gelang, vermittelt einer ‚Radikalhermeneutik‘ dieses Bewusstsein im zeitgenössischen theologischen Denken zu beheimaten, hat die spätere ‚Fluchtbahn‘, den immer größer werdenden Abstand vom Kern und vom Selbstverständnis des Katholizismus, vorbereitet. Sie führte, ob logisch oder gar (schicksals-) not-

16 Vgl. Kierkegaard, Sören: Philosophische Brocken, übersetzt und kommentiert von Richter, Lieselotte, Reinbek bei Hamburg 1964 (erstmal erschienen: Kopenhagen 1844), vor allem Kap. V: „Die Schüler zweiter Hand“, ebd., 81 ff.

17 Das Werk Teilhard de Chardins etwa ist ohne den Einfluss Loisy überhaupt nicht zu verstehen. Vgl. dazu auch: Warthling, William: Pierre Teilhard de Chardin. Der Fall wird wieder aufgenommen, in: Concilium 19(1983) 475–481.

wendig, wie Interpreten bisweilen rätseln, in immer entferntere intellektuelle Zusammenhänge und eröffnete schließlich ganz andere Horizonte.

Die wesentlichen Gesichtspunkte von Loisy unverwechselbar eigener Reformulierung dieses zeitgenössischen hermeneutisch-historischen Programms kulminieren in der Forderung, Ursprung und Geschichte, Tradition, aber auch Gegenwart und Zukunft des Christentums insgesamt mit der überlieferten Glaubenslehre derart in ein Verhältnis zu setzen, dass sich wechselweise jede dieser Größen aus der jeweils anderen so erschließt, dass alles unauflösbar zusammengehört und doch im einzelnen erforscht und je neu und anders einander zugeordnet werden darf. So wird dieses ‚alte‘ und doch immer wieder ‚neue‘ Gebilde zukunfts offen und ermöglicht von einem hypothetisch gesetzten Ende her (dem „Reich Gottes“)¹⁸, einen antizipierenden Vorausblick, in einer realen geschichtlichen Fundamentierung grundgelegt, der nach einem Worte Hegels „das Ganze als das Wahre“ ausweist, und zwar in politisch-gesellschaftlicher Vermittlung. Hier wäre unter anderem an die Bestimmung der Religion als ‚Gemeinschaftshandeln‘ im Sinne Durckheims¹⁹, und an das allein schon aus dieser Situierung erwachsende Kontrastprogramm zu Harnacks „Wesen des Christentums“ und seinem solitären Individualismus zu erinnern.

Es könnte sein, dass dem heutigen Leser von „Evangelium und Kirche“, zumal wenn er den Text nur mit flüchtigem Auge zur Kenntnis nimmt und sich der historischen Zusammenhänge nicht oder nur ungenügend bewusst ist, das Werk auf den ersten Blick wie eine ‚Erbauungsschrift‘ aus den Anfängen des 20. Jahrhunderts erscheint, noch ins 19. Jahrhundert hineinreichend und so antiquiert, wenn nicht gar kitschig, wie es das Vorurteil will, während das Buch in Wahrheit über eine Sprengkraft verfügt, von deren unberechenbaren Folgen schon die zeitgenössischen Kritiker wussten, die in Loisy apologetischen Avancen ein Danaergeschenk vermuteten.

Es bedarf nach nunmehr über hundert Jahren nach dem ersten Erscheinen unbestritten erneuter hermeneutischer Anstrengungen, ein Werk wie „Evangelium und Kirche“ ins Heute zu holen. Entsprechende Interessen dürften zunächst der theologischen Programmatik und ihrer Aktualität gelten, aber auch der Frage, ob und wie sie sich einlösen lässt. Zwei Begriffe mit einer langen und komplexen Vorgeschichte, die bei Loisy immer – auch in seinen anderen Texten – das meiste Augenmerk fanden, sind dabei primär zu befragen: der allgemeine Begriff von „Religion“ wie die historischen Konkretisierungen dieser allgemeinen Größe und die Stellung des Christentums im Konzert dieser Konkretisierungen, sowie der auf die engere Geschichte und Gestalt des Christentums bezogene Begriff des „Reiches Gottes“, auch dies in Bezug auf die Zukunft der Religion wie des Christentums als einer ‚Endgestalt‘

18 Das selbstredend zugleich auch den Anfang bezeichnet, vergleichbar der aus der Genesis wie aus der Apokalypstik bekannten Figur der *retrospektiven Ätiologie*.

19 Durckheim, Émile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/Main 1981.

»Jesus verkündete das Reich Gottes, gekommen ist die Kirche« – diese einprägsame Formel Loisy wird oft und gerne zitiert. Meist, ohne um ihre Ambivalenz zu wissen oder das Werk Loisy näher zu kennen. Der Vertiefung beider Aspekte dient das vorliegende Buch. Carl-Friedrich Geyer arbeitet die theologischen Implikationen heraus und konfrontiert die Thesen Loisy mit den gegenwärtigen Fragen und Problemen einer Neugewichtung der christlichen Überlieferung am Beginn des 21. Jahrhunderts. Wie die Zukunft des Christentums aussehen könnte, zeigt Loisy Retrospektive. Ein Rückblick, der zugleich einen Ausblick und eine bedenkenswerte Perspektive darstellt. Geyer bietet den Text Loisy hier in einer deutschen Neuübersetzung, die einer weitergehenden Rezeption den Weg bereiten kann.

Der Autor

Dr. phil. Carl-Friedrich Geyer ist Professor für Philosophie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal.

ISBN 978-3-525-56006-8



9 78352 5 560068

www.v-r.de